GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
Berkeley, CA 94709

QUADERNI DELLA « BIBLIOTECA FILOSOFICA DI TORINO »
3

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

LE LOGOS EN IRAN ET EN GRÈCE

GRADUATE THEOLOGICAL UNION 1962

B
223
D8

SP

O N I D I « F I L O S O F I A »
Torino, via Po 18

B
223
D8

EDIZIONI DI «FILOSOFIA»

Torino, via Po 18

SGUARDI SU LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

HANS RYFFEL, *Correnti filosofiche in Svizzera*, L. 100.
TONI CASSIRER, *Ernst Cassirer in America*, L. 200.
ANDRÉ A. DEVAUX, *L'esempio di René Le Senne*, L. 100.
NYNFA BOSCO, *Perelman e un rinnovamento della Retorica*, L. 200.
MARIA ANTONIETTA ANDREONI, *Cahn e il senso dell'ingiustizia*, L. 200.
ALF NYMAN, *Il sistema d'assiomi della psicologia classica*, L. 200.
WALTER BRÜNING, *L'antropologia filosofica attuale nell'America latina*, L. 300.
NYNFA BOSCO, *Ortega y Gasset*, L. 300.
GIUSEPPE A. ROGGERONE, *Luigi Stefanini e l'immaginismo cosmico*, L. 100.
NYNFA BOSCO, *Rassegna di libri sul pensiero americano*, L. 300.
NYNFA BOSCO, *Filosofia britannica*, L. 100.
CARLO FIORE, *Il primo Lavelle*, L. 200.
PAOLA FADDA, *L'espressione filosofica e letteraria della Spagna in un libro di Adolfo Muñoz-Alonso*, L. 200.
FRANCESCO BARONE, *Mondo e linguaggio*, L. 200.
ALF NYMAN, *Una domenica con Benedetto Croce*, L. 200.
AUGUSTO GUZZO, *Armando Carlini*, L. 300.
ALAIN GUY, *Un Congrès à Evora*, L. 100.
TONI CASSIRER, *Ernst Cassirer in England*, L. 300.
Ten Letters and a Foreword of George Santayana, L. 300.
WALTER BRÜNING, *Incontri filosofici in Germania dopo la guerra*, L. 300.
GIUSEPPE RICONDA, *Valori e Regno dei fini in J. Pucelle*, L. 300.
E. GARIN, A. GUZZO, P. ZAMBELLI, V. MATHIEU, *Congressi 1960*, L. 500.
AUGUSTO GUZZO, *Franco Lombardi e la pedagogia*, L. 300.
ADELE CANILLI, *Sartre e la Ragione dialettica*, L. 300.
MASSIMO BONFANTINI, *Un libro di Remo Cantoni*, L. 100.
GIUSEPPE RICONDA, *Un libro di Charles Werner*, L. 100.
RENZO RAGGIUNTI, *Generico e universale nella Logica del Dewey*, L. 400.
NYNFA BOSCO, *Un libro americano su Giovanni Gentile*, L. 100.
JEAN PUCELLE, *Un recueil posthume de Lavelle*, L. 200.
ADELE CANILLI, *Un libro di Ugo Spirito*, L. 300.
PIETRO PIOVANI, *Sulla « prospettiva filosofica » di E. P. Lamanna*, L. 300.
GIUSEPPE RICONDA, *Un libro su James*, L. 300.
AUGUSTO GUZZO, *Congresso filosofico in Puglia*, L. 200.
MARIO DURISSINI, *« Forme del sapere e società » in Max Scheler*, L. 300.
ANTIMO NEGRI, *In ricordo di Vito Fazio-Allmayer*, L. 200.
MARIA MARENGO, *Un libro su « Filosofia ed esistenza »*, L. 200.

SAGGI FILOSOFICI

CHARLES WERNER, *Essai d'une nouvelle monadologie*, 1959, pp. 15, L. 300.
HERBERT W. SCHNEIDER, *Philosophy will never be a science*, 1959, pp. 7, L. 200.
W. H. WALSH, *True and false in metaphysics*, 1959, pp. 22, L. 400.
ADOLFO MUÑOZ-ALONSO, *La verdad como lenguaje de silencio en el hombre*, 1959, pp. 22, L. 400.
J. N. THEODORAKOPOULOS, *Ho diálogos, he dialektikè kaì he epoché mas*, L. 300.
RONALD GRIMSLEY, *An existentialist view of Freedom*, L. 150.
A. WAISMANN, *Literatura y conocimiento histórico*, L. 500.

DISSERTAZIONI DI FILOSOFIA

MICHELANGELO GHIO, *Biran e il biranismo* (esaurito).
CORRADO ROSSO, *Figure e dottrine della filosofia dei valori* (esaurito).
BIANCA MIRELLA BONICELLI, *La logica morale in Maurice Blondel*, L. 200.
VALERIO VERRA, *Naturalismo umanistico e sperimentale di John Dewey* (esaurito).
EUGENIO BATTISTI, *Contributo a un'estetica della forma*, L. 150.
MARGHERITA GAGLIARDI, *Karl Barth dal* Römerbrief *alla* Dogmatik, L. 200.

QUADERNI DELLA BIBLIOTECA FILOSOFICA DI TORINO

III.

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

LE LOGOS EN IRAN ET EN GRÈCE

350770

PROPRIETÀ LETTERARIA

S. p. A. STABILIMENTO TIPOGRAFICO EDITORIALE « SASTE », VIA XX SETTEMBRE, 8 - CUNEO

1962

LE LOGOS EN IRAN ET EN GRÈCE*

Depuis que la découverte de l'Avesta nous a donné accès aux sources de la religion iranienne, depuis que nous lisons ce que disait Zarathustra, on a pu reprendre avec un intérêt nouveau une idée ancienne, celle des origines orientales, et particulièrement iraniennes, de la philosophie grecque — idée à laquelle l'Antiquité avait donné une forme légendaire en disant que Pythagore avait été l'élève de Zarathustra, à Babylone (ville où ils n'ont probablement été ni l'un ni l'autre), ou en écrivant, comme Clément d'Alexandrie, qu'Héraclite avait puisé dans la « philosophie barbare » — par quoi il entendait avant tout, vu la proximité d'Ephèse avec l'empire perse, les doctrines iraniennes.

La question, sérieusement étudiée par les modernes, a plusieurs fois reçu une réponse négative de la part des grands historiens de la philosophie grecque; elle semble pourtant renaître périodiquement, comme le Phénix de ses cendres — comme si, au bout d'un certain temps, la tentation devenait irrésistible de confronter les deux traditions et de leur découvrir un lien de dépendance.

Il y a un peu plus de cent ans, un Allemand, Gladisch, réunissait dans un livre, et dans son titre, *Heraklit und Zoroaster*, les deux figures fascinantes du prophète iranien et du plus complexe, du plus génial et du plus obscur des philosophes présocratiques (1). Son exemple fut suivi trente ans plus tard par Alessandro Chiappelli, dans les « Atti dell'Accademia di Napoli », 1887, et encore, un demi-siècle après, par Luigia Achillea Stella, qui écrivit en 1927 dans les « Atti dell'Accademia dei Lincei », un article intitulé « Eraclito, Efeso e l'Oriente ».

Depuis le début de notre siècle, l'histoire et l'archéologie avaient su replacer Ephèse dans son véritable milieu, à un carrefour d'échanges de produits et d'idées; et Luigia Achillea Stella avait pu profiter d'études comme celle de Max Wundt, « Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens » (« Arch. f. Gesch. der Philosophie », 1907) ou comme le livre de Charles Picard sur *Ephèse et Claros*, 1922. La savante Italienne a su procéder avec largeur de vue et sens critique. Elle eut le courage de révoquer en doute la thèse de son propre maître Adolfo Levi, qui dans son article sur « Il concetto del Tempo nei suoi rapporti con

---

* Conférence donnée en italien à la Bibliothèque Philosophique de Turin le 12 mars 1962.

la filosofia greca fino a Platone » (« Riv. di filos. neoscolastica », 1919) avait tenté de placer les doctrines iraniennes sur le Temps à l'origine de la spéculation d'Héraclite. Mais Luigia Achillea Stella, de son côté, s'est laissée aller, semble-t-il, à exagérer la part de l'Iran quand elle a signalé comme iraniens certains traits du philosophe d'Ephèse: le dédain des images anthropomorphes et du culte sanglant, le mépris des cadavres, objets dignes d'être jetés à la voirie. Qu'y a-t-il, en effet, de commun entre le rite mage d'exposition des morts et l'hostilité d'Héraclite envers tout rite funéraire? Héraclite est adversaire de certaines pratiques religieuses; il rencontre sur deux points l'attitude iranienne: l'absence d'images divines et la proscription du sacrifice sanglant. Mais ce dernier trait n'est pas particulier à l'Iran (ni commun à tout l'Iran).

De nos jours, la question a été reprise sur un ton très personnel par Clémence Ramnoux. Cette philosophe, auteur d'un gros ouvrage dont le titre déjà annonce l'originalité, *Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots*, 1959, avoue, dans ce livre, avoir supprimé un chapitre d'abord prévu, celui des rapports entre Héraclite et l'Iran, parce que trop difficile à faire. Mais elle a pu ensuite, avec moins de scrupules, publier la substance de ce chapitre sous la forme d'un article de revue. Cet article, paru en 1959 dans la « Revue de la Méditerranée », publiée à Alger, a pour titre: « Un épisode de la rencontre est-ouest, Zoroastre et Héraclite ». Article intelligent et nuancé, comme le livre, et dont nous reprendrons ou discuterons certaines thèses.

Il faut bien avouer, en commençant, que comparer Héraclite et Zoroastre demanderait peut-être que l'on sache un peu mieux qui ils étaient, l'un et l'autre, et que vouloir expliquer l'un par l'autre est peut-être prétendre expliquer *obscurum per obscurius*.

Il serait manifestement présomptueux d'annoncer ici des portraits authentiques et certains de l'obscur Milésien et du prophète de l'Iran, et une démonstration de l'influence exercée par celui-ci sur celui-là. Mais il m'a semblé, en considérant ce qui a été accompli en ces dernières années dans l'investigation de la pensée d'Héraclite et dans celle de la religion iranienne, qu'il pouvait y avoir intérêt à confronter ces deux ordres de recherche, entre lesquels je crois apercevoir un certain parallélisme.

Il m'est particulièrement agréable de traiter ce sujet en Italie, d'abord pour la reconnaissance que je dois à un Quintino Cataudella, dont le livre, *I Frammenti dei Presocratici*, traduction complète, parue en 1958, des *Fragmente* de Diels-Kranz, a rendu l'étude de ces premiers philosophes beaucoup plus aisée qu'elle n'était, et aussi à cause des clartés décisives que j'ai trouvées dans les travaux d'un Mazzantini, d'un Maddalena, d'un Mondolfo, d'un Pagliaro...

La grande question préalable, il me semble, quand on veut

parler d'Héraclite, est de savoir s'il faut se fier plutôt aux fragments conservés de son oeuvre, ou aux témoignages et paraphrases que nous ont laissés de lui les Anciens. A première vue, on pourrait croire qu'il faille absolument donner la préférence aux fragments, tandis que les témoignages seraient suspects de refléter les vues personnelles de leurs auteurs, au détriment de la vérité. Mais la question n'est pas si simple; car les fragments nous sont conservés, eux aussi, par des auteurs qui avaient souvent leurs idées, leur système, et il n'est pas toujours aisé de faire le partage, dans ce qu'ils citent, entre citation littérale, authentique, et paraphrase plus ou moins interprétative. Il est nécessaire, pour apprécier la validité des fragments, de savoir quelles furent, dans la suite, les opinions qui prévalurent sur les diverses questions auxquelles avait touché Héraclite. Ceci apparaît clairement, je crois, en ce qui concerne le Logos. Il sera bon de nous demander ce que les Stoïciens, puis les chrétiens, ont entendu par Logos, si nous voulons éviter d'attribuer indûment à Héraclite des conceptions qui n'apparurent qu'après lui.

Cependant, s'il peut y avoir du désaccord sur l'étendue et le contenu total de la doctrine du Logos chez Héraclite, je crois que, sur le point de départ de cette doctrine, il n'y a pas de désaccord possible. Il y a plus d'un quart de siècle (E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, 1925), mettait en relief le fait, jusque là méconnu, que le Logos est un acte de parole, un discours. Puis, sur la base de cette étude, mais aussi de réserves formulées à son égard par Calogero, Pagliaro a pu préciser, dans un article sur « Eraclito e il Logos » (*Saggi di Critica semantica*, p. 131), que le logos, tel qu'il se présente dans le Premier Fragment, comporte deux aspects, l'un verbal, les ἔπεα, l'autre réel, les ἔργα: entre ces deux aspects, il n'y a pas opposition, comme le soutenait Hoffmann, mais, au contraire, c'est précisément leur union, leur correspondance réciproque qui constitue le logos. Autrement dit, le logos, le discours vrai, n'existe pas seulement dans le langage, mais dans les choses: il est l'accord de la phrase et de ce qu'elle représente. Cette vérité, qui est dans la phrase, peut-elle être déjà dans le mot? Oui, à condition que celui-ci, comme la réalité, réunisse des contraires: ainsi βιος signifie vie ou le contraire de la vie: l'arc qui donne la mort.

Mais si le mot est univoque, ainsi ἄνοδος, il faut lui associer son contraire, κάθοδος, pour exprimer la réalité (2).

Le logos est donc la formule selon laquelle toutes choses se passent: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. C'est la norme de chaque chose, et par exemple, l'âme, la ψυχὴ a un logos.

Jusque là, l'accord est possible, et même inévitable. Il reste à savoir si Héraclite a été plus loin. A-t-il compris, a-t-il enseigné que le Logos soit la substance unique, le principe suprême, actif, directeur de l'univers?

C'est ainsi que les stoïciens ont conçu le Logos. Pour eux, le Logos était identique au Feu qui régit le monde. Venant après Platon et Aristote, ils prétendaient abolir la distinction entre esprit et matière qu'avait enseignée Platon. Ils étaient pourtant dans la ligne du Timée, concevant l'univers comme un vivant, mais ils devaient beaucoup aussi, en cela, à la médecine (et peut-être par là, à l'orient — mais ceci est une autre question). L'univers était donc un vivant, dont l'âme, souffle igné répandu à travers toutes choses, tenait ensemble les parties; et cette âme était le Logos. Pour cette conception, les stoïciens, puisqu'ils abolissaient en partie Platon, se réclamaient d'Héraclite, dont ils se sont fait peut-être une image déformée, ce que nous tâcherons de voir.

Il en fut de même, après eux, des chrétiens. Dans le Logos chrétien, survit jusqu'à nos jours le logos stoïcien, fondu avec la conception sémitique de la parole de Dieu. Voici en peu de mots comment les choses se sont passées.

Le parole créatrice de Dieu, le ' Fiat lux ' de la Genèse, était déjà représentée en Egypte, à Sumer, en Babylonie, comme un être distinct. L'Egypte la figurait concrètement, sortant de la bouche du dieu dont elle exprimait la volonté, dont elle faisait connaître les ordres. Le Second Isaïe — un peu comme les Egyptiens — vit concrètement cette parole (55. 11): « Ainsi en est-il de ma parole (hébr. *dəbhār*), qui sort de ma bouche: elle ne retourne point à moi sans effet, sans avoir exécuté ma volonté et accompli mes desseins ». De même, le Psaume 147. 15: « Il envoie ses ordres sur la terre: sa Parole court avec vitesse » (3).

Pour traduire cette Parole, les LXX employèrent le mot logos (4). Celui-ci apparut ensuite dans le Livre (grec) de la Sagesse (18. 14-16), où la Parole de Dieu est personnifiée en un guerrier. Cette concrétisation fut sans doute aidée par celle de la Sagesse elle-même (Hokhma-Sophia), qu'avait favorisé, déjà, le stoïcisme diffus dans le monde hellénistique (5).

Cette image du logos guerrier allait être reprise et développée dans l'Apocalypse de St-Jean (19. 13 sq.). Mais le texte le plus important — qui rejette dans l'ombre les apocalypses tant chrétiennes que juives (Jubilés 12. 5, IV Esra 9. 5, Baruch syriaque 14. 17) — est sans conteste le prologue du IV^{e} Evangile, par lequel la notion de Logos se plaça au centre de la théologie chrétienne. Dans ce morceau célèbre, l'Evangéliste d'Ephèse, tout en continuant la tradition des livres bibliques, y compris ce qu'ils avaient emprunté au stoïcisme, se rattachait visiblement au Philosophe d'Ephèse — ce que je n'ai pas le temps de montrer en détail. (Mais voir, après Norden, Kranz, « Rhein. Mus. », 1949, 88 sq.).

Il n'est pas étonnant, après cela, que Clément d'Alexandrie ait vu dans Héraclite un précurseur de la révélation chrétienne. Et il

ne serait pas plus étonnant qu'il ait attribué à cet ancêtre quelque idée stoïcienne ou juive dont le philosophe ionien était innocent.

Examinons sur quels textes se fondent ceux qui prétendent qu'Héraclite concevait le Logos comme une substance et comme un principe actif, directeur.

Sur le logos-substance, on a le témoignage de Sextus Empiricus qui dit que

« Secondo Eraclito dunque, diventiamo intelligenti aspirando, con la respirazione, questo logos divino, e durante il sonno siamo dimentichi, ma al risveglio ritorniamo in possesso del senno, giacché nel sonno, essendo chiusi i pori sensori, la mente che è in noi resta separata dall'unione con ciò che ci circonda, solo conservandosi per via della respirazione un punto di attacco come una specie di radice, e, una volta separata, perde la facoltà mnemonica che aveva prima ».

A l'appui de ce témoignage, on peut citer un fragment, à condition d'y prendre τὸ σοφὸν pour synonyme de logos — ce qui n'est nullement certain. Fragm. 108 (Stobée):

« Di tutti quelli dei quali ho udito i discorsi, nessuno giunge al punto di capire che la sapienza σοφὸν è cosa separata da tutte le altre (κεχωρισμένον) ».

Maintenant, cette substance séparée est-elle un principe actif, dirigeant et gouvernant toutes choses? Nous avons à ce sujet un fragment (72) qui commence comme suit: ...ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι. Mais ces derniers mots sont suspects de n'être qu'une glose introduite par l'auteur de la citation, Marc-Aurèle, qui, en plus de son stoïcisme bien connu, avait encore une raison particulière de déclarer le logos maître du monde: c'est qu'il pouvait voir en lui une sorte de modèle de lui-même, empereur romain, donc maître du monde.

La même doctrine se reflète du côté chrétien, dans le commentaire que donne Clément d'Alexandrie d'un autre fragment (31): che il fuoco ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου καὶ θεοῦ, κτλ.

Enfin, ces deux témoignages paraissent corroborés par d'autres fragments, mais à condition, encore une fois, de voir des synonymes du logos dans τὸ σοφὸν, dans γνώμη (41) (τὸ σοφὸν... ἐπίστασθαι γνώμην ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα), et dans κεραυνὸς (64: « tutte le cose timoneggia il Fulmine », οἰακίζει κεραυνός.

En somme, il semble difficile d'admettre qu'Héraclite n'ait pas senti la synonymie de tous ces termes, et donc n'ait pas conçu le logos comme une substance séparée, principe actif et gouverneur du monde. Ainsi, les chrétiens — aujourd'hui encore — pourraient à bon droit retrouver dans le penseur d'Ephèse un prophète de leur Dieu. (Telle est par exemple, l'attitude d'un Mazzantini, *Eraclito*, 1945).

Mais il y a à cela une difficulté: si Héraclite a déjà eu cette conception, s'il a déjà mis le Logos là où Platon devait mettre le Bien, Aristote le Moteur Immobile, et les chrétiens Dieu, comment

se fait-il que Platon n'en ait rien dit, ni Aristote, alors qu'ils connaissaient très bien l'oeuvre d'Héraclite (et pas seulement les fragments qui nous en restent) et que Platon a fait mention d'une tentative analogue, celle d'Anaxagore, qui mettait à la tête de toutes choses le Νοῦς ?

Mais non, ils ne rapportent pas la même chose d'Héraclite et du Logos. Et pourtant le terme logos est de ceux qu'ils emploient, soit à propos d'Héraclite soit autrement, mais jamais au sens d'un principe actif et directeur du monde. Pour eux, le logos d'Héraclite, c'est sa doctrine, et cette doctrine s'épuise en trois points: l'écoulement général des choses, l'équivalence de l'un et du tout, l'harmonie des contraires. (Ceci a été démontré par Surig dans sa thèse de Nimègue, *De Betekenis van Logos bij Herakleitos*, 1951).

Ce n'est pas, répétons-le, par manque d'intérêt pour la notion de logos: bien au contraire, cette notion a été adoptée par Platon et par Aristote, et s'ils l'ont développée, ce fut dans des sens tout différents de celui que les stoïciens allaient lui donner et prêter à Héraclite.

Bien plus, Platon (ou Socrate) a même beaucoup travaillé à défendre des positions d'Héraclite, concernant le logos, contre les déformations que leur avaient fait subir des philosophes qui se réclamaient de lui: les sophistes et les Héraclitéens. Contre les sophistes, il soutint que le logos n'est pas seulement un moyen de combat, mais qu'il y a un logos dans les choses; contre les Héraclitéens, qui voyaient (ou cherchaient) la vérité dans les mots, il soutint qu'elle n'est que dans le logos, c'est-à-dire dans la phrase. Mais enfin (dans ses Lettres) il alla au delà du Logos, en posant, comme degré suprême auquel puisse accéder la connaissance, au dessus des paroles, les idées.

Quant à Aristote — lui qui a connu le texte d'Héraclite au point de pouvoir y discuter de la place d'une virgule (avant ou après ἀεὶ, dans le Premier Fragment) — il a soutenu, lui aussi, dans la ligne de ses prédécesseurs Héraclite et Platon, qu'il n'y a de vérité que dans le jugement. Et il est allé au delà du logos-jugement en découvrant le mécanisme purement formel du syllogisme.

Il est donc évident que, pour Platon, le logos est du domaine de l'épistémologie, et pour Aristote, du domaine de la logique. Ni l'un ni l'autre n'en a fait un être métaphysique, ontologique. Alors, ou bien ils ont trahi Héraclite, ou bien ils n'ont pas vu que cette valeur du logos existât déjà dans la pensée de l'obscur éphésien (à l'état d'*implesso etico-metafisico*, comme dit Mazzantini).

Quittons maintenant Héraclite pour Zoroastre. Dans le groupe des Entités qui, selon le prophète iranien, entourent le dieu suprême, Ahura Mazdā, l'une des plus importantes, sinon la plus importante,

est Aša, qu'on traduit habituellement par Justice ou Vérité. Elle est étymologiquement identique à l'*arta* du vieux-perse et, dans l'Inde védique, à l'*ṛta*. Comme c'est en sanskrit que les textes sont les plus nombreux et les plus explicites, c'est aussi par l'Inde qu'il faut commencer l'étude de cette notion certainement déjà indo-iranienne.

Mais l'interprétation du *ṛta* védique fait, entre savants, l'objet d'une contestation qui dure depuis un demi-siècle.

On s'était habitué, depuis le Dictionnaire de St-Pétersbourg, dont la doctrine fut notamment reprise par Bergaigne et par Oldenberg, à voir dans le *ṛta* non seulement la vérité (*ṛtam vad* signifie « dire vrai »), mais l'ordre des choses, à la fois dans la nature, dans la liturgie et dans la conduite morale. On en inférait que les Indo-Iraniens avaient conçu une sorte de grande loi cosmique, régissant à la fois le cours des astres et l'action des hommes. Contre cette interprétation, Lüders s'éleva en 1910 (Sitz. Berlin 1910, p. 931): il fallait dans tous les cas, selon lui, traduire *ṛta* par « vérité ». Mais le détail de sa démonstration ne fut publié qu'après sa mort, dans le deuxième volume, paru en 1959, de son ouvrage intitulé *Varuṇa*.

Cette nouvelle thèse, qui eut des partisans, fut repoussée au profit de l'ancienne par Oldenberg en 1915 et par B. Geiger en 1916 et 1934 (Oldenberg, *NGG* 1915, p. 167 sq.; Geiger, *Die Ameša Spentas*, 1916; *Ṛta und Verwandtes*, *WZKM* 1934, p. 107 sq.). Ces auteurs ont notamment attiré l'attention sur l'impossibilité de comprendre *anṛta*, dans certains passages, comme « non-vérité ». Le plus clair de ces passages est RV VII. 86, 6, où un pécheur, s'adressant à Varuṇa, demande pardon de ses fautes inconscientes:

« Ce ne fut pas par intention, ce fut aveuglement, la boisson, la colère, les dés; et même le sommeil n'écarte pas l'*anṛta* ».

Le sens obvie de ce dernier mot est incontestablement « faute, péché, manquement à une loi ».

Loi ou Vérité? Devant cet apparent dilemme, une troisième solution était proposée par Renou, qui écrivait dans ses *Etudes védiques*, 1955:

« Le poète pense en fait dans maints passages à cette forme éminente du sacré qu'est la prière, le Verbe, son propre Verbe — inscrit dans la ' loi ' ou dans la ' vérité ' ».

Je ne sais si « le sacré », terme de la science moderne des Religions, est une traduction suffisamment claire du *ṛta*, et suffisamment fidèle, mais il est intéressant de noter qu'en parlant de « prière », Renou se place sur le terrain où allait se développer la démonstration de Lüders, telle qu'elle parut quatre ans plus tard. Cette démonstration, qui occupe plusieurs centaines de pages, sans que sa structure logique soit suffisamment apparente, peut être analysée comme suit.

Lüders part de la constatation qu'en sanskrit classique, *ṛta* signifie toujours et clairement « vérité ». De là, il montre, et c'est son premier point, que ce sens existait déjà en védique, bien plus abondamment attesté qu'on ne l'avait cru. Ce sens se déduit, d'une part, du fait que *ṛta* est opposé, comme à son contraire, à tel ou tel terme qui signifie « erreur » ou « mensonge »: *anṛta*, *druh*, *vṛjina*, *yātu*; d'autre part, le sens de « vérité » se déduit du fait que *ṛta* est employé avec des verbes signifiant « dire, parler, etc. ». Jusqu'ici, Lüders ne fait qu'étayer des thèses connues, sur des relevés complets. Mais voici qui est plus neuf.

Dans un grand nombre de passages, *ṛta* est synonyme de *brahman*, c'est-à-dire d'hymne, de « Kultlied ». Ce sens est, grâce à une discussion serrée des traductions jusque là en cours, richement attesté. Et l'on peut en déduire, ainsi que des passages où *ṛta* veut dire « vérité », le sens, à la fois général et précis, de *ṛta* comme « tout énoncé vrai sur le dieu, ses pouvoirs et ses exploits » (« jede wahre Aussage über den Gott, seine Kräfte und Taten »). En corollaire à ce sens, deux expressions figurées sont notables. L'une signifie « chemin du *ṛta* »: c'est le chemin que parcourt la prière vers les dieux et que ceux-ci, en sens inverse, parcourent vers l'orant. L'autre expression, « flot du *ṛta* » est une manière de désigner concrètement la prière, ou la liqueur sacrée offerte en même temps qu'elle aux dieux.

Voilà pour le premier point. Et voici le second, que Lüders aborde beaucoup plus loin dans le volume, mais qu'il nous faut logiquement placer ici. A côté du premier sens — énoncé vrai à l'éloge du dieu —, il en est un second, tout aussi richement attesté: « puissance cosmique ». Selon Lüders, ce second sens dérive du premier; mais il faudra voir comment, car le lien n'est pas évident et en tout cas, il n'y a pas, entre les deux sens, une succession chronologique que garantiraient des textes de date différente — et c'est ce que Lüders ne dit pas clairement.

Quoi qu'il en soit, le second sens est aussi bien documenté que le premier. Une foule de passages montrent *ṛta* comme la cause fondamentale de toutes choses (« Urgrund aller Dinge »), comme le principe central qui a créé le monde et qui le maintient en ordre (« das zentrale Prinzip, das die Welt in ihrer Ordnung erhält »). Le *ṛta* est notamment l'instrument des Ādityas, les dieux souverains qui s'en servent pour régler le cours du soleil, etc.

Pourquoi, dans ces conditions, Lüders refuse-t-il la traduction traditionnelle de *ṛta* par « Weltordnung »? C'est, dit-il, parce que c'est là un sens secondaire, à partir du sens primaire de « Vérité ». Or, ceci est à démontrer; mais, même en admettant que ce le soit, ce n'est pas une raison suffisante, il me semble, pour refuser toute traduction qui, s'éloignant du sens premier, ferait justice à un sens

dérivé. Mais peu importe, il n'y a là, en somme, qu'une querelle de mots, j'allais presque dire: une querelle d'Allemand.

Ce qui est plus important, c'est de constater — ce que Lüders n'a pas fait, mais qui nous sera utile — que cette puissance cosmique qu'est le *ṛta* est rarement *sujet* d'une phrase: presque toujours, il est à un autre cas que le nominatif, et le plus souvent c'est l'instrumental. Le monde a été créé « au moyen du *ṛta* », il est réglé (par les Ādityas etc.) « au moyen du *ṛta* » (*ṛténa*).

Reprenant maintenant l'exposé de Lüders, nous faisons, avec lui cette fois, une autre constatation intéressante. Le *rta*, puissance cosmique, est localisé et matérialisé. Souvent, sous le nom de « grand *ṛta* », il est placé dans le ciel suprême, avec Agni (le feu) dans les Eaux célestes d'où chaque matin surgissent le soleil et l'aurore, et où réside aussi le soma, la liqueur sacrée. Ce ciel suprême est aussi le monde du *súkṛta*, c'est-à-dire le Paradis où les hommes goûtent la récompense de leurs bonnes actions (*súkṛta*).

Le védique présente le dérivé *ṛtávan*, épithète de dieux, des pères défunts et de la mort: comme l'a montré Kuiper, le *ṛta* est lié au domaine de la mort, car « il est régulièrement caché là où l'on dételle les chevaux du soleil » (RV V 62, 1).

C'est du ciel suprême que vient l'inspiration du poète sacré, et c'est pourquoi, comme l'a montré Paul Thieme, un disciple de Lüders, (ZDMG 102, p. 112) on lit, RV VII 36: *prá bráhmaitu sádanād ṛtásya* « que la prière (*brahman*) surgisse du séjour du *ṛta* ». Dans d'autres passages, c'est le *ṛta* lui-même qui « inspire » le prêtre et c'est exprimé concrètement, soit par la racine *śvas* « souffler » (*ṛtám āśuṣāṇáḥ* « ceux qui soufflent le *ṛta* » etc.), soit par la racine *vat* (*ápy avīvatann ṛtám* « ils ont insufflé (à leur père) le don de la parole, le *ṛta* »), et à ce sujet il faut remarquer, avec Thieme et Renou, que « l'idée est toujours celle d'insuffler une force spirituelle dans l'âme du poète et que « ce ne peut être un hasard si un vieux nom du poète inspiré, lat. *vates*, recouvre exactement cette racine ṛgvédique ».

Enfin, sous sa forme localisée et matérielle, le *ṛta* est aussi, parfois, visible: c'est une lumière.

Et ceci termine l'exposé du second point de la démonstration de Lüders.

Il lui faut maintenant montrer comment s'est fait le passage du premier sens — vérité — au second — puissance cosmique. Selon lui, ce passage s'explique par la croyance à la force magique de l'énoncé vrai.

Cette croyance est à la base de l'opération bien connue appelée *satyakriyā* et souvent décrite dans la littérature bouddhique, brahmanique, etc. Elle consiste en ce que, pour obtenir une faveur d'un dieu, on énonce une vérité. Cette vérité peut être un exploit du dieu,

dont le rappel incitera ce dieu à accorder à nouveau ses faveurs; mais ce peut être aussi une vérité générale, sans rapport particulier avec le dieu ni le fidèle: en l'énonçant, le fidèle se place dans l'ordre de la vérité et par là, il contraint le dieu.

Lüders montre que cette pratique, bien que le terme qui la désigne n'apparaisse, pour la première fois, qu'en pali bouddhique, est déjà védique, et même plus ancienne. Elle nous fait comprendre le rôle mythique que joue le *ṛta* dans maint passage du Veda: par le *ṛta* (ou le *brahman*, ou *vāc* « la voix », etc.) a été ouvert le Vala, la caverne d'où ont été délivrées les eaux et la lumière; c'est par le *ṛta*, en prononçant le *ṛta*, qu'a été vaincue l'éclipse de soleil; et le *ṛta* est l'instrument des *Ṛbhus* dans leurs mille exploits miraculeux.

Et ce qui prouve que la *satyakriyā* est plus ancienne que le Veda, c'est qu'on en retrouve l'analogue dans l'Avesta.

En conséquence, le passage du sens de « prière vraie » à celui de « puissance cosmique » peut être, lui aussi, de date indo-iranienne et pourra donc rendre compte du sens cosmique d'Aša comme il explique celui d'*ṛta*. Mais avant de passer à l'Iran, il faut noter, avec Lüders et à l'appui de sa théorie, un remarquable parallèle, dans la pensée indienne, au processus sémantique qu'il suppose. Après l'époque du RgVeda, dans l'AtharvaVeda et dans les brāhmaṇas, le *ṛta* est tombé en désuétude comme principe cosmique. Mais il a été remplacé, successivement, par deux autres, le *tapas* « ascétisme » et le *brahman* « prière ». Ce dernier surtout nous intéresse, car s'il est vrai que *brahman* était synonyme d'*ṛta*, on voit que, dans un cas comme dans l'autre, un même processus sémantique s'est manifesté: parce que la prière avait sur les dieux une force contraignante, elle a été élevée au rang de principe cosmique, et l'élevation du *brahman* ne fait que répéter, à l'époque des brāhmaṇas et en quelque sorte sous nos yeux, l'évolution de sens qu'avait subie *ṛta* à l'époque indo-iranienne (6).

Si maintenant nous nous tournons vers l'Iran, nous y voyons les effets de cette évolution sémantique. Qu'*Arta* y ait été déjà conçu comme une « Puissance », cela ressort de l'usage qui en est fait dans des noms propres comme *Artaxšaθra* (nom d'Artaxerxes, littéralement: « qui tient son pouvoir d'Arta ») ou *Artafarnah* (« qui tient sa gloire d'Arta »). Et ce rôle d'Arta est plus ancien que nos plus anciens documents iraniens, car on le trouve également dans maint nom propre de chefs aryens attestés dans les sources cunéiformes et à el-Amarna, entre 1600 et 1250: *Artamanya*, *Artašumara*, etc.

Le vieux-perse a encore *arta* dans deux dérivés, *artāvan* et *artācā*, qui tous deux impliquent une localisation de l'*arta*. En effet (pour parler d'abord d'*artāvan*), ce terme dénote une qualité des défunts (« et puissé-je, mort, être artāvan », dit Xerxès) qui correspond par-

faitement à véd. *ṛtávan*, dont on a vu ci-dessus qu'il se réfère au domaine de la mort.

Quant à *artācā*, j'ai proposé ailleurs (7) d'y voir un instrumental adverbial signifiant « dans la direction de l'*arta* », ce qui prouverait une fois de plus que l'*arta* était matérialisée, localisée.

Quant à la forme avestique de l'*arta*, *Aša*, elle illustre les mêmes sens que le terme védique. Comme *ṛta* s'opposait à *druh* « mensonge », ainsi *aša* s'oppose à *druj*; et cette opposition prend, dans le système zoroastrien, une importance véritablement cardinale, car elle commande en quelque sorte tout le dualisme iranien: d'un côté les *ašavan*, les bons, de l'autre les *drəgvant*, les méchants. Et de même que *ṛta* signifiait (premièrement) « vérité », de même *Aša*, dans la traduction qu'en donne Plutarque (sans doute d'après Théopompe) est Ἀλήθεια. Ensuite, *Aša* est très rarement, dans les gâthâs de Zarathustra, sujet de phrase. On dit plus volontiers qu'une chose se passe *ašāṯ haca* « selon Aša », de même qu'en védique on a bien plus souvent l'instrumental que le nominatif de *ṛta*.

Aša, dans la cosmologie zoroastrienne, patronne le feu; or, le feu est l'auxiliaire de la vérité (et non seulement, comme dans l'ordalie, de la justice et de la vérité à la fois): écoutons le prophète (31. 19):

« Elles ont été entendues (vos paroles et maximes), dit-il au Seigneur, par celui qui pense à Aša, par le guérisseur du monde, par l'homme qui sait, ô Seigneur, et qui dispose à loisir de sa langue pour parler correctement, avec l'aide de ton feu brillant, ô Sage » (8).

Et comme *Ṛta*, enfin, *Aša* est lumineux. Dans une autre strophe, et en un style qui semble annoncer Bossuet, le prophète s'écrie:

« Celui qui, le premier, créa par la pensée l'intelligence, l'Aša pénétrant de lumière les espaces libres... ».

Sans entrer dans plus de détails, nous pouvons conclure que l'Iran, comme l'Inde, nous présente un terme qui a dû signifier premièrement « l'énoncé vrai »; que cet énoncé, parce qu'il était vrai, devait correspondre à une réalité objective, donc matérielle; et que, de même que le discours, cette réalité devait embrasser toutes choses; qu'enfin, puisque toute chose se passait selon elle, on a reconnu en elle un grand principe cosmique. C'est de l'Iran et de l'Inde que je vous parle; mais cela ne s'applique-t-il pas à Héraclite, à son Logos vrai et objectif et substantiel et plus ou moins gouverneur du monde?

Il y a évidemment une différence: l'*arta* est la prière, la formule sacrée; le *logos* est sans doute plus profane: c'est la formule philosophique. Mais la différence n'est pas radicale. Le logos — et en général Héraclite et tous les premiers philosophes — se dégage du sacré, mais il ne fait encore que s'en dégager, c'est-à-dire qu'il y tient encore par l'origine.

Et, quoi qu'il en soit, un tableau final (*) de ce que nous avons trouvé dans l'Inde et en Iran fera ressortir tous les points communs entre la doctrine d'*Aša-Arta-Ṛta* et celle du Logos.

Rangeant les données selon la géographie, nous mettrons l'Inde à droite, puis à sa gauche l'Iran, et enfin l'Ionie. Et d'autre part nous donnerons aux notions la place qu'elles ont dans la cosmologie dont elles font partie.

Tout en haut à droite, le « séjour du *ṛta* » (*ṛtásya yóni*), où réside aussi, notamment, Agni, le feu, et qui, d'autre part, est le « monde des bonnes actions » *súkṛtasya lokáḥ*, le paradis des justes. Et de là haut l'*ṛta* descend comme une inspiration, une insufflation.

Plus à gauche, *Aša*, principe lumineux situé là où d'autres textes placent les « lumières infinies », séjour aussi des *artāvan*, c'est-à-dire des bienheureux, ciel suprême au dessous duquel s'échelonnent le ciel des bonnes actions, celui des bonnes paroles et celui des bonnes pensées — respectivement identifiées, dans cet ordre, au soleil, à la lune et aux étoiles, ordre qu'on retrouve chez Anaximandre — mais ceci est, encore, une autre histoire (8).

Enfin, à gauche, le Logos, qui, selon Sextus Empiricus, dépasse toute chose et qui, de là-haut, inspire l'homme; et aussi selon lequel toute chose se passe (κατὰ τὸν λόγον τόνδε), comme dans l'Inde *ṛténa* et en Iran *ašāt haca*. Principe céleste qui se confond plus ou moins avec le feu et l'éclair, comme dans l'Inde Agni séjourne avec le *ṛta* au ciel suprême et comme en Iran *Aša*, lumineux, patronne le feu et est aidé par lui.

Allons-nous conclure de tout cela qu'Héraclite a connu les doctrines des mages sur le feu et la vérité? Rien ne s'y oppose, il me semble. Mais il est peut-être nécessaire de faire remarquer, pour finir, entre Héraclite et Zoroastre, des analogies générales (9) (qui ne prouvent pas une influence historique) et des différences importantes (qui prouvent que, s'il y a eu emprunt, il n'y a pas eu imitation servile).

L'analogie générale que l'on peut constater entre la pensée d'Héraclite et celle de Zarathustra s'explique en dehors d'eux et avant eux: tous deux, dans leur représentation du monde, font usage d'entités, d'abstractions personnifiées. En Grèce, c'est vrai déjà

(*)

Grèce	*Iran*	*Inde*
Logos	Lumières Infinies	*ṛtásya yóni*
feu	Aša, *artāvan*	
éclair	Feu	Agni
	bonnes actions	*súkṛtasya lokáḥ*
	bonnes paroles	
	bonnes pensées	
κατὰ τὸν λόγον	*ašāt haca*	*ṛtena*
inspiration		inspiration

d'Hésiode, pour lequel Héraclite manifeste un certain mépris, (peut-être parce que ce fut l'un de ses maîtres); en Iran, l'usage de l'abstraction a précédé Zarathustra: l'exemple de la notion d'*ṛta-aša*, déjà indo-iranienne, suffit à le prouver.

Mais voici une autre analogie: chez Héraclite comme chez Zarathustra, l'usage des abstractions ou entités s'est tellement installé qu'elles prennent la place des anciens dieux. Toutefois, la rupture avec ceux-ci est plus radicale chez le prophète iranien qu'elle ne l'est chez Héraclite, qui tout de même condamne les sacrifices sanglants.

Il y a pourtant enfin une différence capitale: l'Iran, à partir de Zarathustra, et peut-être depuis bien plus longtemps, oppose irréductiblement le bien au mal, la vie à la mort. Héraclite, entre la vie et la mort (et autres couples analogues), proclame l'*harmonie des contraires*. C'est là certainement une intuition, avec celle de l'équivalence de l'un et du tout et avec le πάντα ῥεῖ — en somme les trois points principaux de sa doctrine, selon Platon — dont nous devons laisser la paternité à son génie; même si d'autre part, en tant que prophète du Logos et l'un des pères, par là, de la pensée chrétienne, nous devons reconnaître qu'il devait quelque chose au vieil Iran.

---

(1) L'année précédente, F. Lassalle, dans sa *Philosophie Herakleitos des Dunkeln*, 1858, 2 vol., avait rapproché le logos de la prière Ahunvar, ce qui ne menait à rien.

(2) C'est ce qu'ont méconnu les Héraclitéens, qui ont, indistinctement, cherché la vérité dans tous les mots. (Cf. Mondolfo, *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito*, « Riv. crit. stor. filos. », 1954, et Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, I, IV, p. 344).

(3) Cf. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes*, 1938.

(4) Ainsi se réunirent deux notions très différentes: celle de parole d'un dieu, expression d'une *volonté divine*, et celle de parole humaine, expression d'une *intelligence humaine*.

Je n'ai pas l'intention de retracer toute l'histoire du logos dans la tradition hébraïque. Il faudrait au moins y mentionner Philon.

(5) H. Ringgren, *Word and Wisdom*, 1947.

(6) Le brahman n'étant qu'un développement purement indien, une comparaison de ce terme avec le logos d'Héraclite, telle que l'a tentée récemment A. Somigliani (citée et discutée par Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci*, I, IV, p. 413 sq.) a évidemment moins de vraisemblance historique que celle que nous instituons ici avec *ṛta-arta*.

(7) *Bull. Sch. of Or. and Afr. Stud.*, june 1962.

(8) Cf. D.-G., *Il fuoco nell'Iran e in Grecia*, « East and West », 1962, et *La doctrine du χᵛarənah*, « Ann. Ist. Or. Napoli », 1962.

(9) Cl. Ramnoux, art. cit.

EDIZIONI DI « FILOSOFIA »

Torino, via Po 18

FILOSOFI D'OGGI

René Le Senne, Scritti di A. Guzzo, Giorgio Clava, Corrado Rosso, Michelangelo Ghio, L. 300.
Giuseppe Tarozzi, a cura di Elide Guastalla, L. 350.
Michele Federico Sciacca, Scritti di A. Guzzo, Romeo Crippa, Fidia Arata, L. 350.
Gallo Galli, a cura di Francesco Barone, L. 300.
Rudolf Carnap, a cura di Francesco Barone, L. 350.
Felice Battaglia, a cura di Giuseppe Marchello, L. 200.
Antonio Renda, a cura di G. M. Sciacca, G. Mossa e C. Caracciolo, L. 500.
Augusto Guzzo, a cura di A. Plebe, M. F. Sciacca, L. Pareyson, V. Mathieu, E. Arlandi, L. 600.
Pantaleo Carabellese, a cura di Roberto Tozzi, L. 600.
Adelchi Baratono, a cura di Carlo Talenti, L. 600.
Arnold Reymond, par A. Virieux-Reymond, R. Blanché, G. Widmer, F. Brunner, L. 1000.
Ugo Spirito, a cura di Giuseppe Riconda, L. 1000.
Adriano Tilgher, a cura di Silvio Cumpeta, L. 500.
Vladimiro Arangio-Ruiz, a cura di Dario Faucci, Gaetano Chiavacci e Vittorio Enzo Alfieri, L. 600.
Franco Lombardi, a cura di Gaetano Calabrò, Francesco de Aloysio, Armando Plebe, Augusto Guerra, Angelo Sabatini, Giacomo Cives, L. 1000.
Armando Carlini, a cura di Vittorio Sainati, L. 1000.
Giuseppe Capograssi, a cura di Vittorio Frosini, L. 300.
Guido Calogero, a cura di Elvira Pera Genzone, L. 1000.

QUADERNI DELLA « BIBLIOTECA FILOSOFICA DI TORINO »

E. Garin, E. di Carlo, A. Guzzo, *Le Biblioteche Filosofiche Italiane*, L. 500.
Mario Gliozzi, *Fisici piemontesi del Settecento*, L. 400.

STUDI DI ESTETICA

Umberto Eco, *Il problema estetico in San Tommaso*, L. 1300.
Vittorio Mathieu, *Una critica dell'arte per l'arte*, L. 200.
Michele Picard, *L'immagine nel tempo e l'immagine in sé nella filosofia dell'immagine di Gaston Bachelard*, L. 300.
Augusto Guzzo, *Arte e scienza*, L. 200.
Armando Plebe, *Filodemo e la musica*, L. 300.
Amalia De Maria, *Croce e Dewey*, L. 300.
Antoinette Virieux-Reymond, *Il problema dell'arte nell'opera di Amedeo Ponceau*, L. 100.
Augusto Guzzo, *Musica e parola*, L. 200.
Alf Nyman, *La nozione di esperienza lirica*, L. 150.
Anna Franchi, *Le idee estetiche di Bernardo Berenson*, L. 200.
Renzo Raggiunti, *Esperienza artistica ed esperienza scientifica in Dewey*, L. 350.
Giorgio Gullini, *Il problema dello spazio nell'architettura greca e romana*, L. 200.
Augusto Guzzo, *Grecia e Antigrecia*, L. 300.
P. A. Michelis, *La Pizia, l'oracolo e la divinazione nell'arte contemporanea*, L. 300.
Umberto Eco, *Storiografia medievale ed estetica teorica*, L. 300.
Augusto Guzzo, *Una Enciclopedia dell'arte*, L. 200.
Michael Podro, *The Parallel of linguistic and visual Formulation in the Writing of Konrad Fiedler*, L. 200.
P. A. Michelis, *Problems of the Finished and the Unfinished in Art*, L. 200.
Wladislaw Tatarkiewicz, *Aristoteles, ein moderner Aesthetiker*, L. 200.
Armando Plebe, *Studi sulla Retorica stoica*, L. 1000.
Giorgio Tonelli, *E. H. Gombrich e l'estetica delle arti figurative*, L. 300.

DATE DUE

B
223
D8

E D I Z

A »

CORRADO ROSSO
ENRICO COLPI,
GIOVANNI VIDA
VALENTINA CA
FRANCO LOMBA
CORRADO ROSSO
CORRADO ROSSO
L. 500.
AURELIA OREGL
Valperga d
FRANCESCO BAR
GEORGES DEJAI
VITTORIO MATHI
NYNFA BOSCO,
JOSEPH TCHAO,
VITTORIO MATHI
LUCIANO SIBILL
VITTORIO MATHI
VALERIO VERRA,

2),

so

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
or renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

LUIGI PAREYSON,
AUGUSTO GUZZO
LUIGI PAREYSON,
NORBERTO BOBBIO, NICOL
AUGUSTO GUZZO, *Card*
VLADIMIRO JANKELEVITCH, *La responsabilité*
GIORGIO DEL VECCHIO, *Diritto, società e s*
FRANCESCO BARONE, *Metafisica della mente*
VITTORIO MATHIEU, *Dialettica trascendental*
FRANCESCO BARONE, *Determinismo e indet*
poranea, L. 300.

100.

GAYLORD
PRINTED IN U.S.A.
B223 .D8 G
Duchesne-Guillemin,/Le logos en Iran et
3 2400 00153 3961

AUGUSTO GUZZO, *Siate abbracciate, o genti*, L. 200.
PIERRE JOULIA, *Descartes et la sagesse mésoccidentale*, L. 400.
PIERRE MESNARD, *État présent des études bodiniennes*, L. 200.
FRANCESCO BARONE, *Interpretazione e interpretabilità dei sistemi formali*, L. 350.
VITTORIO MATHIEU, *La dialettica della libertà*, L. 200.
ALF NYMAN, *Concepts-limites et concepts descriptifs dans la recherche humaniste*, L. 200.
A. GUZZO e U. SCARPELLI, *Dibattito bolognese sui valori*, L. 400.
SALVATORE BATTAGLIA, *Il senso della vita nell'opera di Luigi Pirandello*, L. 300.

LA FILOSOFIA NELLA LETTERATURA

VITTORIO MATHIEU, *Faust e il disagio dell'uomo d'oggi*, L. 100.
ANTONIO MADDALENA, *Interpretazioni eschilee* (ristampa), L. 1400.
ORLANDO GUZZO, *Il « Candide » inglese: « Ras Selas » di Samuele Johnson*, L. 200.
VITTORE ALEMANNI, *Manzoniana*, L. 200.
MICHELE NARETTO, *Personaggi-idee in Dostoievski*, L. 150.
ROMANO AMERIO, *L'« ultrafilosofia » di Giacomo Leopardi*, L. 300.
VITTORIO MATHIEU, *Un aviatore e la poesia*, L. 100.
LUDOVICO ACTIS PERINETTI, *Il « Faust » incompiuto di Enrico Thovez*, L. 100.
ANTONIO MADDALENA, *Sofocle*, L. 3000.
AUGUSTO GUZZO, *Angelina Lanza e « La casa sulla montagna »*, L. 100.
GIORGIO TONELLI, *Poesia e pensiero in Albrecht von Haller*, L. 3000.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
Berkeley, CA 94709
18163

EDIZIONI DI «FILOSOFIA»

Torino, via Po 18

«FILOSOFIA», Rivista trimestrale

Abbonamento annuo: almeno L. 2000; semestrale: almeno L. 1000.
All'estero: annue L. 4000.
Le annate 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, ciascuna L. 5000

Conto corrente postale 2/37931

STUDI E RICERCHE DI STORIA DELLA FILOSOFIA

ROMANO AMERIO, *Probabile fonte della definizione boeziana di eternità*, L. 100.
ADOLFO LEVI, *Il concetto di errore nella filosofia di Plotino*, L. 200.
CORRADO ROSSO, *Moralisti del « bonheur »*, L. 1000.
ROMANO AMERIO, *Il Sarpi dei Pensieri filosofici inediti*, L. 200.
VALERIO VERRA, *Dopo Kant* (esaurito).
GUIDO PEDROLI, *Scheler dalla fenomenologia alla sociologia*, L. 1000.
ARMANDO PLEBE, *Hegel filosofo della storia*, L. 1000.
PIETRO ROSSI, *Indagine storica e visione della storia in Arnold J. Toynbee*, L. 300.
ROMANO AMERIO, *L'Epicureismo*, L. 1300.
GIUSEPPE MARCHELLO, *L'utilitarismo simpatetico di A. Smith*, L. 100.
NYNFA BOSCO, *Il realismo critico di Giorgio Santayana*, L. 1200.
LUDOVICO ACTIS PERINETTI, *Cosmologia e assiologia in Whitehead*, L. 800.
A. DEL NOCE, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di E. Castelli*, L. 200.
ARMANDO PLEBE, *Spaventa e Vera*, L. 600.
AUGUSTO DEL NOCE, *La solitudine di Adolfo Faggi*, L. 200.
GIOVANNI SOLINAS, *L'autassia dei valori e le analisi etiche di E. Juvalta*, L. 250.
ALF NYMAN, *Come son risolti i problemi filosofici*, L. 200.
CORRADO ROSSO, *L'Illuminismo francese e Pietro Verri*, L. 300.
CORRADO ROSSO, « Aufklärung » e « Encyclopédie »: *Diderot e Lessing*, L. 300.
GIORGIO TONELLI, *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*, L. 200.
A. GUZZO, *Lume naturale, forma della verità e idea dell'essere in Rosmini*, L. 350.
ALF NYMAN, *Kireievski-Schelling-Kant*, L. 300.
ROMANO AMERIO, *A. Manzoni filosofo e teologo* (esaurito).
H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'opera di Arnold Geulinx*, L. 500.
GIORGIO TONELLI, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, L. 2000.
ENRICO DE MAS, *Bacone e Vico*, L. 500.
JULIUS EBBINGHAUS, *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*, L. 400.
RODOLFO MONDOLFO, *Eraclito e Anassimandro*, L. 150.
PIETRO PIOVANI, « *Ex legislatione philosophia* », L. 500.
ANDRÉ STEGMANN, *Montaigne critico del pensiero umanistico*, L. 200.
H. J. DE VLEESCHAUWER, *La Scolastica (Saggio di una definizione)*, L. 300.
CARLO TERZI, *Ragione e cuore in Pascal*, L. 150.
GIUSEPPE RICONDA, *La filosofia del senso comune in un libro di S. A. Grave*, L. 200.
AUGUSTO GUZZO, *Bruno, Keplero e Galilei*, L. 200.
VITTORIO MATHIEU, *La dottrina delle idee in Arturo Schopenhauer*, L. 300.
HANS BLUMENBERG, *Das dritte Höhlengleichnis*, L. 350.
A. VIRIEUX-REYMOND, *Un livre de P.-M. Schuhl*, L. 100.
GIUSEPPE RICONDA, *Moralisti greci*, L. 400.
ARMANDO PLEBE, *Heidegger e il problema kantiano*, L. 200.
VALERIO VERRA, *Rassegna hamanniana*, L. 150.
VITTORIO MATHIEU, *Rassegna kantiana*, L. 300.
VALERIO VERRA, *Settecento tedesco*, L. 100.
NYNFA BOSCO, *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, L. 3000.
VITTORIO MATHIEU, *Un libro su la Deduzione in Kant*, L. 200.

Lire L. 1.500